

Per analogiam carnis: Zeitgeschichte diesseits und jenseits der Haut

Duden, Barbara

Veröffentlichungsversion / Published Version
Sammelwerksbeitrag / collection article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Duden, B. (2008). Per analogiam carnis: Zeitgeschichte diesseits und jenseits der Haut. In K.-S. Rehberg (Hrsg.), *Die Natur der Gesellschaft: Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel 2006. Teilbd. 1 u. 2* (S. 91-108). Frankfurt am Main: Campus Verl. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-153539>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Per analogiam carnis – Zeitgeschichte diesseits und jenseits der Haut

Barbara Duden

Mit meinem Titel – in der Analogie des Fleisches – greife ich Fragen auf, die Ethnologen seit Marcel Mauss und Mary Douglas beschäftigten: Wie spiegeln sich gesellschaftliche Konstellationen in den Konzepten, Perzeptionen und Wahrnehmungen des Körpers? In welchen Begriffen, Gesten, Praktiken, Ritualen erwächst jener »Körper«, in dem die Typik einer Epoche zum erlebten Fleisch wird? Und umgekehrt: in welcher Weise dient das Fleisch als Metapher, um epochenspezifischen Selbstverständlichkeiten körperliche Gewissheit zu verleihen? Dient der Körper als Mattscheibe, durch die das, was im Alltagsbewusstsein gilt, dann auch *meta ta physika* durch die Physis Gültigkeit gewinnt? Oder dankt die Gesellschaft ihre Begrifflichkeit den von Biologen entdeckten oder konstruierten Konstellationen? »Der soziale Körper bestimmt die Weise, wie der physische Körper wahrgenommen wird. Die Wahrnehmung des Körpers wird von den sozialen Kategorien geprägt (...) und diese stützen eine bestimmte Sicht der Gesellschaft« schrieb Mary Douglas (1970: 64). Mit meinem Titel greife ich Douglas' Einsicht auf. Ich will plausibel machen, dass die von ihr beobachtete konstitutive Komplementarität von Sozietät und Somatik heute eine präzedenzlose Form angenommen hat. Douglas und Mauss untersuchten »kalte« Gesellschaften, in denen sozialer Sinn und somatische Orientierung noch in etwa zueinander passten. Heute steht der Körper im Fluchtpunkt technogener Konstrukte, die Deutungsmacht beanspruchen, obwohl sie mit den leibhaftigen Sinnen nicht erlebt werden können. Mit Immunsystem, Gen und Synapsenschluss wandern Konstrukte, die der Informationstheorie, dem Computer und der Statistik entsprangen, unter die Haut. Der Körper der Spätmoderne ist isomorph mit der Gesellschaft, aber um den Preis, dass diesem Körper nichts Fleischliches, Somatisches entspricht. Die von Mauss und Douglas entwickelte These der Komplementarität von Somatik und Sozietät muss deshalb von einem Standpunkt aus revidiert werden, der im *common sense*, in den Sinnen verankert ist.

Ich will mein Argument in vier Schritten entwickeln. Zunächst werde ich mein Befremden an der Begrifflichkeit des Kongresstitels zur »Natur der Gesellschaft« erklären. Dann will ich Sie an den Ursprung dieser Befremdung heranzuführen und aus der Körpergeschichte berichten, wobei ich dreimal ansetzen werde. Zunächst berichte ich von meiner Entdeckungsgeschichte des Kontrastes zwischen der erleb-

ten Somatik und dem biologisch objektivierten »Körper« der Epoche der klassischen Medizin. Dann will ich zeigen, wie dieser kompakte, »biologische« Körper in den 1970er Jahren brüchig und »Körper« mit Stochastik, Konstruierbarkeit und technischer Herstellbarkeit verkoppelt wurde. Diese statistische und konstruktivistische Wende verlangt von mir, einer Historikerin auf der Suche nach dem erlebten und erlebbaren Soma, eine analytische Begrifflichkeit zu entwickeln, die dieser Gefahr der Entkörperung begegnet. Abschließend will ich meine Behauptung, dass die Jetzt-Zeit Konzepte unter die Haut schleust, die den leibhaftigen Gewahrsam gefährden, an der widersinnigen Referenz des Wortes »Gen« in der Umgangssprache erhärten.

Mein Befremden an der »Natur« des Kongressthemas

Ihre Wahl, die »Natur der Gesellschaft« zum Kongressthema zu machen, ist gewiss kein Zugeständnis an den Streit der Schulen im Fernsehen, in den evangelischen Akademien, beim Ethikrat der Bundesrepublik. Und gewiss geht es nicht nur um Forschungsgelder, Stellen, Statussicherung in der Konkurrenz zwischen den Disziplinen. Das Thema, nämlich die Bedrohung der Reste von »Natur«, von *physis*, von Leiblichkeit in dieser technogenen Welt, ist besorgniserregend und verdient einen Soziologentag, denn in wenigen Dekaden ist die Macht des biowissenschaftlichen Komplexes ungeheuerlich gewachsen, das Menschenwesen, Mais, Tomaten, Schwein, Klima und Erdball in ihrer Substanz zu redefinieren und die Konstrukte des Labors in den Alltag zu implantieren.

Der Streit, wer die »Natur« des Menschenwesens definiert, ist von Rechts wegen längst entschieden. Heute leben wir eineinhalb Jahrzehnte nach der Erklärung des Europäischen Parlamentes, dass Millionen Forschungsgelder deshalb bereitgestellt werden sollen, weil die Würde der »genetischen Identität des Europäers« diese Forschungsgelder verlangt. Wir leben neun Jahre seit UNESCO und Internationales Bioethik-Komitee die Erklärung zu Humangenom und Menschenrecht erließen, deren Einleitungsparagraph das menschliche Genom zum »symbolischen Erbe der Menschheit« erklärt (Lösch 2001: 118ff.). Wir leben fünfzehn Jahre, nachdem die deutsche Krebsgesellschaft gefordert hat, dass jede Europäerin ihr Krebsrisikoprofil kennen, also ihr Fleisch im Spiegel von probabilistischen Berechnungen verkrebsen solle. Es sind dreizehn Jahre her, seit die Verfassungsrichter das befruchtete Ei als »ein Leben« zum Rechtsgut machten und der Staat seine Aufgabe darin erkannte, jede ungewollt Schwangere durch Beratung in den Konflikt zwischen sich und den Grundrechten des ihr genetisch fremden Zygoten hineinzuführen (vgl.

Duden 2002). Schließlich sind sechs Jahre vergangen, seit weltweit gefeiert wurde, dass »wir« das Genom des Menschen nun entschlüsselt hätten.

Das sind Wasserscheiden, die uns von der Welt in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts trennen. Dass aber die Prägemacht des industriellen Komplexes von »big science«, Politik und Medien sich noch auf etwas wie die »Natur« beziehen sollte, aus der ich komme, befremdet mich. Dann ist »Natur« ein Wort für x-Beliebiges, dessen Evokationskraft darin liegt, dem, was damit benannt wird, den Status des Unvermeidbaren zu geben. Was hier in Kassel zur Debatte steht, ist die weltweite Emigration von »Genomen« oder »Synapsen« aus dem Territorium ihrer Technogenese, aus dem Labor, nicht nur in andere Disziplinen hinein, sondern auch bis ins Gespräch von Lieschen Müller mit ihrem Sohn. Und an was Lieschen Müller bei diesen Einwanderern denkt und was sie ihr symbolisch von sich selbst und ihrem Sprössling sagen, ist gewiss für Soziologen relevant. Wir beobachten nicht nur die Tilgung der Grenzen zwischen Labor und Alltag, vor allem stehen wir vor dem weitgehenden Schwund des intuitiven Wissens von der Heterogenität von Labor, Computer, Petrischale und mir, meinem Kind, der vertrottelten Tante oder der schwangeren Nachbarin. So verstehe ich das Thema. Wenn wir die Produkte und Effekte der neueren Lebenswissenschaften in den symbolischen Mantel der alten »Natur«, der *natura naturans*, der lebendigen *physis* kleiden, stecken wir in der Falle des *misplaced concreteness*. Was meine ich damit? Dass technogen Hergestelltes, Unsinnliches, Objekte ohne Hand und Fuß und lebendige Menschen in einem Atemzug und ohne Mucksen in eins gesetzt werden. Genome, Synapsen, Proteinsynthesen, DNA-Sequenzen sind Fachworte für in Laboren berechnete, auf Statistik basierende Resultate komplexer Messungen. Im strengen Sinne kann davon umgangssprachlich nicht korrekt gesprochen werden, wenn nicht die den Gegenstand bestimmenden statistischen und technischen Voraussetzungen definiert worden sind. Jedes Gespräch im Alltag steht vor der Schwierigkeit, dass der Referent der Sätze in der Umgangssprache nichts »Körperliches« benennt und doch klammheimlich »Körperliches« evoziert. Mit der lebendigen *physis*, der *natura naturans*, der hervorbringenden immerwährenden Schöpfung, die ich aus der Tradition kenne, haben diese Konstrukte nichts gemein. Das ist für mich keine philosophische oder erkenntnistheoretische Frage, sondern eine des historisch fundierten *common sense*. Für mich ist es eine Voraussetzung, dass das Sprechen in den Sinnen widerhallen muss, eine Voraussetzung, um überhaupt menschlich über Menschen sprechen zu können. Man muss schon selbst ein entkörperter Akademiker sein, der gelernt hat, sich als Schreibunterlage sozialer Programmatik zu konstruieren, um sich protestlos in Diskussionen einzulassen, in denen es zum Beispiel um die genetische Programmierung von Schulkindern, das optimale Management ihrer hirnpfysiologischen Funktionen oder um die Evaluierung des Risikoprofils des kommenden Kindes geht.

Ich muss deshalb das Thema des Soziologentages – die »biopolitische Wende in der öffentlichen Selbstthematisierung« – in einem anderen Licht betrachten. Ich frage mich, welche somatische Referenz in solcherart Rede zustande kommt. Die Analyse der sozialen Funktion von Medizin und Biowissenschaften, um die dieser Kongress bemüht ist, setzt deshalb das Verständnis voraus, wie sich parallel dazu die Autozeption des Soma¹ veränderte. Auf meinem Gebiet des Forschens und Nachdenkens sind wir dabei von zwei Versuchungen besonders geplagt: Die eine besteht in der inneren Tendenz, grundlegende Neuerungen im Sinne einer bloßen Weiterentwicklung von Vergangenen misszuverstehen; die andere besteht darin, die Unwiederbringlichkeit vergangener Konstellationen nicht anerkennen zu wollen und das ist einzigartig akut für die Historikerin des leibhaftigen Erlebens. Wenn Genom und Synapsenschluss sich einmal in der Selbstwahrnehmung der Subjekte eingenistet haben, wird das ehemals noch sinnhaft Gewusste nicht nur unbegreiflich, es ist den Sinnen nicht mehr zugänglich. Ich bin deshalb davon überzeugt, dass die Erinnerung an untergegangene somatische Wahrnehmungen eine Voraussetzung ist, um sich diszipliniert und methodisch von der De-Somatisierung des Erlebens im 20. Jahrhundert distanzieren zu können. Deshalb werde ich den Kontrast und nicht die Kontinuität zwischen dem Erlebnismodus einstmals, gestern und der Jetzt-Zeit betonen und den Schwund von *common sense* dadurch besprechbar machen, dass ich an das somatische Echo eines nicht in Kategorien definierbaren Fleisches erinnere.

Aussagefähiges Fleisch: Ursprung meiner Befremdung

Ich bin überzeugt von der Notwendigkeit, die eigene Haltung in jedem Gespräch über den Körper zu klären und offen zu legen. Ich will deshalb die Genese des Standpunktes darstellen, von dem aus ich spreche. Ich habe diesen Standpunkt geprüft und ausgebaut. Beim Studium von Quellen aus dem 18. Jahrhundert ist er fundiert worden und ich habe meine Heuristik in der Körpergeschichte von diesem Standpunkt aus betrieben. Ich habe in der kritisch-disziplinierten Distanzierung zu meiner Selbst-Wahrnehmung die Voraussetzung gefunden, um zu einem Verständnis der Geschichtlichkeit der Somatik zu gelangen. Davon will ich berichten.

Vor über zwanzig Jahren stieß ich durch Zufall auf die Protokolle, die ein kleinstädtischer protestantischer Arzt im frühen 18. Jahrhundert aus den Klagen seiner Patientinnen anfertigte und die er dann in über 1.600 *casus* von »Weiberkrankheiten« zusammenstellte (Duden 1987). Diese Fallgeschichten aus Eisenach erweiterte ich

¹ Ich verwende den griechischen Begriff des soma und der Somatik, um für die Geschichte der sinnhaften Wahrnehmung hellhörig zu bleiben.

später mit Tagebüchern und Briefen aus der Zeit. Die Lektüre dieser Zeugnisse zwang mich – das darf ich ohne Übertreibung sagen – zu einem grundlegenden Umdenken meiner Selbstverständlichkeiten. Noch heute erinnere ich akut mein Erstaunen, meinen Unglauben, mein Befremden und meine Hilflosigkeit bei der Lektüre dieser Krankengeschichten aus dem Beginn des 18. Jahrhunderts. Der Arzt verschriftete Aussagen über inwendige Wahrnehmungen und Empfindungen, die mir zutiefst fremd waren. Was so einem Arzt zu Ohren und vor die Augen gekommen sein soll, schien mir absurd. Hören Sie selbst:

»Eine 29jährige adlige Dame hatte im September einen »Zufall« – das Wort steht in diesen Protokollen für das, was einer leibhaftig widerfuhr. Bei dieser Dame nun fährt er fort:

»Sie hatte nach gehabtem heftigen Zorn Ader am Arm gelassen, und wurde den 22sten unvermuthet erschreckt, nach wenig Stunden fällt sie plötzlich zur Erde, und muss ohne Sinnen und Verstand mit steifen Gliedern ins Bett getragen werden, die Füße waren kalt, das Gesicht roth, die Zähne fest aufeinander gebissen, und der Athem blieb aussen, darauf äusserte sich eine heftige Bewegung an der Brust (...). Nach Verfluss einer Stunde ward sie im Gesichte blass, und der Krampf, sowohl in Gliedern, als im Kinnbacken liesse nach (...).«

Nach einigen Stunden, der Arzt hatte die Füße erwärmen und ein antispasmodisches Pulver verabreichen lassen, »erwachte sie wieder mit Verstande«. Wohlgemerkt, diese junge Dame litt nicht unter einer »entitativen« Krankheit, wie der Epilepsie oder Fallsucht. Der »Zufall«, den sie erleidet, lässt sich für den Arzt nicht ohne ihren vorherigen Zorn und ihr Erschrecken verstehen.

Die Adelige ebenso wie die Magd brachten eine Geschichte zum Arzt, sie berichteten von ihrer »Biologie« im alten Sinne des Wortes, sie erzählten von ihrer Lebensgeschichte: *bios logein*. Zumeist begannen sie den Dialog mit einer Klage über ihre inneren Flüsse, die auf Abwege geraten, verstockt oder irrig waren. Bei der einen hatte sich der bittere Streit mit dem Ehemann in einer galligen Schärfe unter dem Herzen festgesetzt, eine andere, eine ängstliche Wirtin, klagt, in der Kälte des Bierkellers habe sie sich eine chronisch kalte Mutter – sie spricht von ihrem Unterbauch – zugezogen, eine dritte schließlich berichtet von den drückenden Schmerzen, die auf ihrem Herzen lasteten, weil ihr Geblüt die Neigung angenommen hatte, dort eine »böse Versammlung« zu bilden.² Was die Frauen in Eisenach zum Arzt brachte, war die Sehnsucht nach den leuchtend belebenden, die Angst vor den überwältigend zäh-schwarzen und der Schrecken vor dem Erstarren ihrer inneren Flüsse.

Der barocke Mediziner verarztet keine »Körper«, sondern hilft leidenden und klagenden Menschen auf. Im frühen 18. Jahrhundert fehlten noch alle Voraussetzungen dafür, um einen gesellschaftsweit gültigen entitativen »Körper« zu konstitu-

² Solche Erfahrungen innerer Flüsse finden sich in vielen Berichten des 16. und 17. Jahrhunderts (siehe Rublack 2001).

ieren. Die in den Fallgeschichten genannten Körperteile beziehen sich immer auf Regionen des Erlebens dieser oder jener Eisenacherin. Erst am Ende des Jahrhunderts fand die Bündelung vormals verstreuter sozialer Aufgaben als Funktionen im Bereich der Medizin statt und dies war eine Voraussetzung für die Soziogenese des »biologischen« Körpers als naturwissenschaftlicher Tatsache. In der Eisenacher Praxis waren es die Frauen, die von ihrer haptischen *hexis* – ihrer eingefleischten zweiten »Natur« – berichteten, den habituellen Neigungen und Gewohnheiten ihres Geblüts. Und der Arzt gab ihrer »Biologie« im Sinne der eigenen Lebensgeschichte Gehör. Ganz wörtlich nimmt er diese Leibhaftigkeit als Geschichte wahr, nur nebenbei ergänzt er sie mit dem Riechen am Urin und äußerst selten findet er es nötig, die eine oder andere körperlich zu berühren. Stets war die Erwiderung des Arztes auf die Klage dialektisch, eine Frage, ein Ratschlag – Brusttuch – und ein Mittel – Borrax, Rhabarber, krampfösende Pulver.

Es kostete mich ungeheure Mühe, diese Geschichten von mir zutiefst sinnlich fremden Wahrnehmungen nicht sofort in Kategorien zu übersetzen, die ich damals noch als universal gültig voraussetzte. Lange schien es mir schier unmöglich, die Klage der Pfarrfrau vom 7. August 1723 über ihre geschwollene Wut und die Bitterkeit ihres Herzengrundes nicht umstandslos in eine Schachtel der Psychologie zu stecken oder das Herzzappeln, das Flattern, Zittern und Bangen des Herzens des Hof-Fräuleins vom 25. Februar 1732 nicht retrospektiv als cardiale Dysfunktion zu diagnostizieren, ihr Herz also durch die Brille des heutigen Mediziners zu »biologisieren«. Dabei stellte ich fest, dass meine Neigung, die Vergangenheit retrospektiv mit Konzepten zu kolonisieren, die aus objektivierenden Beobachtungen resultierten, ein Erbe war, das ich aus Medizin und Naturwissenschaft übernommen und mir selbst eingekörpert hatte. Ich verstand, dass ich im Aufwachsen gelernt hatte, mir einen Körper als »Natur« zuzuschreiben, den ich als evident voraussetzte, weil mir die generativen Instanzen dieses »Körpers« nicht bewusst gewesen waren.

Mein Bemühen, diesen Frauen über die Distanz von zweihundertfünfzig Jahren hinweg zuzuhören, zwang mich dazu, die in meinem Körper geronnenen Gewissheiten meiner Zeit der Analyse zu unterwerfen. Ich war gezwungen, den Körper aus meiner Kindheit, den ich schon im Schulunterricht zu »haben« gelernt hatte, aus der Distanz der Vergangenheit als eine epochenspezifische Objektivation zu erkennen. Ich wage nicht zu sagen, dass es mir möglich geworden ist, die mir anerzogene Objektivität meinem Körper gegenüber in epistemischen Klammern gänzlich wegzustecken. Ich kann nicht umhin, zum Beispiel etwas von »Befruchtung« und Einnistung zu wissen und die Überzeugung von Arzt und Patientin, dass es (mit Ausnahme der ersten Kindsregung) 144 Zeichen für das Schwangergehen gibt, von denen keines sicher ist, bleibt mir fremd. Aber beim Studium dieser alten Quellen habe ich gelernt, mir meiner körperlich verinnerlichten Vorurteile bewusst zu werden. Diese Einsicht in die Historizität der eigenen, körperlich antrainierten Selbst-

verständlichkeiten bot für mich einen Anhaltspunkt, um einen Standpunkt zu finden, von dem her ich den damaligen Erzählungen zuhören konnte.

Gleichfalls verstand ich bei der Lektüre dieser alten Zeugnisse, dass Michel Foucault im »Klinischen Blick« etwas Entscheidendes nicht hatte begreifen können (Foucault 1988). Der große Umbruch in der Medizin im Laufe des 18. Jahrhunderts war die Umstülpung von der dialektischen zur diagnostizierenden Praxis des Arztes, von der »dramatischen« Medizin, die Geschichten hört und ihnen entspricht, zu einer Medizin, die den Patienten beobachtet und dazu anleitet, sich selbst im diagnostischen Blick wahrzunehmen. Training zur *Autopsie* im buchstäblichen Sinne des Wortes. Diese Umstülpung der medizinischen Praxis vom erzählten zum beobachteten Fleisch, vom angehörten zum abgehorchten Patienten ist durch den Fokus der Medizingeschichte auf die Theorie, auf gelehrte Paradigmenwechsel übersehen oder verdeckt worden. Aber ein sich erzählend mitteilendes, orales und dramatisches Soma kann unmöglich zum Objekt der Naturwissenschaft werden, denn das wissenschaftliche Ideal der Objektivität muss den Erzähler ebenso wie die Erzählung verdächtigen. Erst der klinische Blick konstituierte ein neues Objekt, die Rekonstruktion des horizontalen Körpers im Krankenbett als noch lebende Leiche. Foucault gab uns den entscheidenden Schlüssel zum Verständnis dieser neuen Wissensform und ihrer autoritativen Bemächtigung, er sagt aber nichts von der Kluft, die sich damals auftat zwischen dem erzählten, mit den Sinnen fassbaren und dem wissenschaftlich diagnostizierten Körper. Hier begann der Kontrast, der mich seit der Begegnung mit den Eisenacher Damen als etwas historisch Neues umtreibt und der meine Studien orientierte: der Kontrast zwischen einem biologisch objektivierten Körper und den somatischen Regungen, Wallungen, Verhärtungen, die sich namenlos melden und die der Erzählungen bedürfen.

Meine Schwierigkeit, als Historikerin ein Soma aufzustöbern, das im Rückblick jenseits der Wasserscheide liegt, diesseits derer die Medizin der Gesellschaft »Körper« als beobachtete Objekte vermittelte, versuchte ich dadurch zu lösen, dass ich die Archäologie des erzählten Soma einerseits und die andauernde disziplinierte Befremdung an meiner »Biologie«, meinem »Körper« andererseits gleichzeitig praktizierte. Diese Gratwanderung hin und her zwischen zwei somatohistorischen Epochen war heuristisch ungemein erhellend: Die Geschichten von damals dienten mir als Anhaltspunkt, um Distanz zu meiner eigenen Zeit zu gewinnen und dann von der Gegenwart her die Kluft zu den Toten – und damit die Kluft in mir selbst – zu ermessen. Diese Einsichten waren mir aber auch ein Anhaltspunkt, um die ungeheuerlichen Veränderungen seit den 1970er Jahren, deren Zeuge die meisten hier waren, aus doppelter Distanz zu betrachten.

Vom »entitativen Körper« der Medizin zum bio-psycho-sozialen »Selbst«

Derart betrieb ich Körpergeschichte im Spagat zwischen zwei Epochen, dem frühen 18. Jahrhundert mit den Myriaden von persönlichen Geschichten und der darauffolgenden Epoche eines entitativen Körpers, den der Arzt dem Patienten als seinen »Körper« zur Identifikation vorstellt: »Siehe, diesen Körper hast Du!« Dieser objektivierte anatomisch-physiologische Körper des 18. und 19. Jahrhunderts kam seit den 1970er Jahren in eine Krise, die ich an drei Geschehnissen umreißen will: am Aufstieg des statistischen Denkstils in der Medizin, an der Erfindung eines Körpers der sozialen Konstruktion in den Sozialwissenschaften und an der Soziogenese eines neuen körperlichen Selbstbezugs.

In den 1950er Jahren war die Medizin noch auf dem Gipfel ihrer sozialen Macht: der Arzt ein Halbgott im weißen Kittel. Man musste der Medizin den Körper abnehmen, den sie beobachtet, getestet und gemessen hatte. Die Medizin hatte damals noch ein Radikalmonopol³ über die Definition und Behandlung dieses Körpers. Deshalb konnten weder Historiker noch Soziologen mit dem Körper etwas assoziieren, mit dem sie sich befassen müssten – außer in der Geschichte oder Soziologie der Medizin. »Körper« waren bis in die 1960er Jahre blinde Flecken beim Studium der Vergangenheit wie der Gegenwart. Jakob Tanner brachte diese Blockade kürzlich auf den Begriff:

»Als lebendiges Naturding blieb der Körper aus der sonst alle Gewissheiten auflösenden, subversiven Kulturalisierungsdynamik ausgespart – an seiner physiologischen Realität, seiner handfesten Materialität scheiterte jede relativierende These.« (Tanner 2004: 124f.)

Dann, im Verlauf der 1970er Jahre, wurde dieser entitative Körper brüchig. Sein Schütterwerden vollzog sich parallel an vielen Fronten, wobei die erstaunlichste Erosion des kompakten anatomisch-physiologischen Körpers in der Medizin selbst vonstatten ging, als die statistisch basierte Prädiktion die ärztliche Praxis unterwanderte. Die statistische Wende im Inneren des Medizinbetriebs ist die bis heute kaum von Soziologen bemerkte Kehrseite der linguistischen oder konstruktivistischen Wende in den Kultur- und Sozialwissenschaften. Das Objekt, um das eineinhalb Jahrhunderte lang die Aufmerksamkeit des Mediziners gekreist hatte – die *physis* des beobachteten einzelnen Patienten – wurde durch ein präzedenzloses Modell ersetzt: einen »Körper«, der ein »Risiko«, also ein statistisch berechenbares Krankheitspotential verkörpert. Das Konzept des Risikos und der Prävention löste die Veranke-

³ Ivan Illich prägte in den 1970er Jahren den Begriff des »Radikalmonopols«, um zu analysieren, wie Dienstleistungen oder Waren das Monopol über die Natur der Sache erlangen: Durst erheischt CocaCola, Krankheit den Mediziner, Gebären die Klinik, Schwangerschaft den Ultraschall.

rung der Medizin im entitativen Körper des Kranken. Die Medizin hatte bis dahin den einzelnen Patienten im Fokus, die Biomedizin nach dem Epochensprung konstruiert, überwacht und steuert dagegen den Einzelnen als Fall aus einer statistischen Grundgesamtheit.

Was in dieser statistischen Wende von Medizin zu Biomedizin geschah, war also Folgendes: Der »Raum« medizinischen Handelns, der bisher im dreidimensionalen Körper des Kranken beschlossen gewesen war, birst. Der medizinische Blick schließt nun den Körper, die Umwelt, den Lebensstil, Denken und Handeln ein. Der Umbruch von der älteren klinischen Medizin zur Medizin der Überwachung, des Screening von Risiko-Faktoren und der Beratung des Klienten zum optimalen Management seiner selbst veränderte das gesamte Feld:

»Während vormals Symptome, Zeichen, Krankheiten im Körper steckten, umfasst ein Risikofaktor jeden Zustand oder jedes Ereignis, das probabilistisch mit Krankheit in Bezug gebracht werden kann. Die überwachende Medizin wendet sich mehr und mehr einem Raum jenseits des Körpers zu (...).« (Armstrong 1995: 401)

Das Fleisch in seiner Konkretheit und Einzigartigkeit schrumpfte zu einem Lieferanten von Daten, die Erkrankung wurde zu einem Punkt in der Materialisierung von Erkrankungs-Wahrscheinlichkeiten. Die *physis*, die vormals letztlich gegebene und gesunde »Natur«, verkörperte nun ein latentes Erkrankungspotential, die spürbare Gegenwart verfiel dem Schatten einer probabilistisch berechneten Zukunft. »Die Berechnung von vielfachen Risikofaktoren und deren Interrelationen mit anderen Risiken, schaffen als Subjekt und Objekt ein riskantes Selbst«, bündelt David Armstrong diesen Umbruch (ebd.: 403). Armstrong, vom Fach her Medizinsoziologe, untersuchte den Aufstieg des Risikokonzeptes im medizinischen Denken. Er sagt aber nichts darüber, was die Verinnerlichung der Probabilistik dem Menschen symbolisch von sich sagt: »auch wenn du meinst, dass dir gar nichts fehlt, darfst du dich nie gesund fühlen, denn in Fleisch und Blut könntest du schon auf dem Weg der Erkrankung sein«. Die ärztliche Instruktion über das »Risiko« war ohne Zweifel eine der wichtigsten Instanzen, durch die das Vertrauen in die eigenen Sinne geschwächt und die Abhängigkeit des Klienten von Informationen der Experten vertieft wurde (ebd.).

Gleichfalls hatte der »Körper« in den Sozialwissenschaften eine derart steile Karriere, dass ein Kenner rückblickend urteilte: »Das Wachstum einer soziologischen »Industrie« von Körperstudien war eine der bemerkenswertesten Entwicklungen in der Disziplin in den letzten zwanzig Jahren« (Crossley 2005: 442). Dass die Soziologie die soziale Bedingtheit des Körpers entdeckte, lag im Trend der Zeit: Der Systembegriff, den die Immunforschung in den 1970er Jahren aufgriff, brachte Physis, Psychisches und Umwelt in einen Rückkoppelungszusammenhang und popularisierte die allseitige Abhängigkeit körperlicher, emotionaler und sozialer

Zustände (vgl. dazu Martin 1998, 2002). In den Sozialwissenschaften entbrannte parallel dazu ein heillosen Streit um den Status des Körpers zwischen »Konstruktion« oder »Essenz«, Diskurs oder Wirklichkeit. In diesem Streit kommt ein Selbstgefühl zum Ausdruck, dem die eigene Natur fragwürdig geworden war. Die körpersoziologischen Studien spiegelten mit ihren Konzepten diesen gesellschaftsweiten Trend der Desomatisierung des Erlebens. Worauf das Wort »Körper« in der soziologischen Forschung verwies, war einerseits Chiffre für die beliebig konstruierbare Projektionsfläche sozialer Programmatik, ein »Körper, der über Techniken und Diskurse konstituiert wird und der sich von historisch äußerst plastischen Selbstbildern sowie Fremdzuschreibungen nicht ablösen lässt« (Tanner 2004: 131); andererseits ein Schreckgespenst, das dazu taugt, soziale Zumutungen und Zuschreibungen zu »naturalisieren«. »Körper« wurden in der Soziologie zu einem kategorial-referentiellen Objekt, dessen Kernmetaphern text-, code-, programm- oder konstruktionbezogen waren. Die Hypostase von Codierung, das heißt, die Reifizierung der Codierbarkeit als neue Eigentlichkeit von »Körper«, bedrohte das somatische Echo, das mit dem Wort vormals noch angeklungen war, effizienter als die Versachlichung in der »Materialität« eines biologisch definierten entitativen Körpers. »Körper« wurde zu einem sinnlosen Wort, dessen Referenz aus der Eigentümlichkeit besteht, mit Variabilität, Plastizität, Formbarkeit, Herstellbarkeit assoziiert zu sein.

Unter den zeitgeschichtlichen Umbrüchen, an die ich als Index für die Umstülpung diesseits und jenseits der Haut denke, die in den 1970er Jahren zum Zuge kam, will ich ein Drittes nennen. Dominique Memmi, eine Schülerin Michel Foucaults, machte darauf aufmerksam, dass in der gleichen Dekade bisher unverfügbare körperliche Tatbestände in die Verfügungsfreiheit des Einzelnen hinüber zu wechseln begannen (Memmi 2003). Sie verfolgt am Beispiel der französischen Gesellschaft, wie sich Zug um Zug ein »hygienisches Dispositiv« herausbildete, das in einem Strom sozial stimulierter Rede über Sexualität, Geschlecht, Empfängnis, Schwangerschaft, Gebären, Altern und Sterben den eigenen Körper zum Stoff einer kollektiven und individuellen »Bio-Reflexivität« machte. Das Leitmotiv dieser »Selbstthematisierung« war ebenfalls die Plastizität, die Formbarkeit körperbezogener Sachverhalte und zwar durch die informierte Wahl des Klienten zwischen den Optionen, die das Gesundheitssystem anbietet. Die spätmoderne Biopolitik verbietet nicht mehr autoritativ, sie delegiert vielmehr die Biopolitik an die Einzelnen. Sie setzt frei und stimuliert durch die Forderung, dass die Menschen »selbstbestimmt« und »selbstverantwortlich« über ihr körperliches Schicksal entscheiden können. Diese regulierte Freisetzung in die Verfügung über den eigenen Körper hatte nur eine Prämisse: Dass die Klienten ihre Überlegungen einem Professionellen unterbreiten, gewöhnlich einem Beauftragten des Gesundheitssystems; dass sie sich also in eine wissenschaftliche Rationalität einordnen.

Memmi ließ mich verstehen, dass in diesem öffentlichen Gesprächsstoff eine neue »biografische Konformität« zustande kommt. Sie ist konform, weil den vielfachen Gesprächen, Debatten und professionellen Beratungen ein Satz von gleichförmigen Begriffen zugrunde liegt: die Verantwortung für den eigenen Körper, die informierte Wahl zwischen Optionen, die Selbstbestimmung und die Forderung, als berechnender »Entscheidungs-Finder« sich mit dem Ziel des persönlichen Optimierens selbst zu managen.⁴ Wie die Menschen letztendlich handeln, wird nicht vorgeschrieben, nur dass sie ihr persönlichstes Dasein und Tun in dem Rahmen verstehen, in dem ihr »Problem« jeweils professionell definiert worden war. Memmi spricht deshalb von einem »Dispositiv der Selbst-Kontrolle unter professioneller Anleitung«. Als unvernünftig gelten nun die Menschen, die unbeeinflusst von der Formierung der Sache und des Kontextes handeln, die ihrer Spürnase folgen und keine Rechenschaft darüber ablegen wollen. Nicht vorausschauend Reflektiertes, Ungeplantes in Bezug auf den eigenen Körper kam in die Nähe eines Stigma.

Seit den 1970er Jahren können wir also die Soziogenese eines präzedenzlosen Körper-Konstruktes verfolgen. Der vormals »biologische« Körper, der am anderen Ufer a-perspektivischer Objektivität und Faktizität fest vertäut gewesen und deshalb gegeben war, wich einem »Körper«, der die Freiheit zur Selbst-Modellierung und die Pflicht zum Selbst-Management inkorporiert. Die Facetten dieses Modells dokumentieren die wachsende Heteronomie zwischen abstrakten Deutungsrahmen – Probabilistik und Risiko, Konstruktion und Programm, professionelle Anleitung zur Selbst-Herstellung – und somatischen Orientierungsmöglichkeiten, weshalb der Fokus auf »Körper« auf einen entkörpernden und inkohärenten Wahrnehmungsstil hinauslaufen musste.

Wechsel der analytischen Begrifflichkeit: vom »Körper« zur »somatischen deixis« der Ersten Person Singular

Meine damaligen Bemühungen, dem »erlebten Körper« im Kanon historischer Gegenstände Legitimität zu verschaffen, lagen zeitgleich mit dem Scheitelpunkt der Prägemacht des körper-definierenden Medizinsystems, bevor die eben geschilderten Umbrüche mir bewusst waren. Die Begegnung mit den Eisenacher Damen schenkte mir das Privileg, nicht in die Falle zu tappen, die sich hier auftat: der Einladung, sich in der statistischen, diskursiven und konstruktivistischen Wende zu entkörpern. Die somatische Resonanz, die mit dem Wort »Körper« noch in etwa angeklungen war,

⁴ Silja Samerski (2002) hat die professionell angeleitete Einführung des Klienten in die Technik der »Entscheidungsfindung« hervorragend untersucht.

war in den neuen Konzepten getilgt. Die Suche nach dem »erlebten Körper« erwies sich im herrschenden Milieu seiner De-Somatisierung als unmöglich. Ich war auf der Suche nach der Historizität des Somas, des empfundenen Befindens, nicht des faktoriellen Befunds, Textes, Codes oder der professionell angeleiteten »Selbst«-Herstellung. Ich musste umdenken. Um die Wahrnehmung von Geschmack, Geruch, Gehör, leibhaftigen Regungen und innerem Gewahrsam der barocken Damen ebenso wie die Überbleibsel des haptischen Innewerdens in mir, meinen Freunden oder den Studentinnen nicht zu verfehlen, musste ich das gesamte Analysebesteck überprüfen. Das Wort mit den sechs Buchstaben – »Körper« – strich ich deshalb aus meinem begrifflichen Handwerkszeug. Die Patientinnen von Doktor Storch sprechen ja nicht von ihrem »Körper« als einer Sache, sondern zuallermeist von leibhaftigen Regionen des Wahrnehmens, Erlebens, Empfindens bei einem Tun, wie sie nämlich leiden. Sie erleiden ihren Schrecken, das Wandern ihrer Schmerzen, die Überfülle ihres Geblütes in ihrem Inneren, das kaum mit Worten benannt oder gar definiert werden kann.

Als ich das noch besser verstand, kam ich von der Suche nach ihrem »Körper« auf die Entdeckungsreise danach, was ihnen und mir, der Historikerin, die Sprache verschlägt. Philipp Sarasin prägte dafür die passende Wendung, die ich mir hier zu eigen mache: »dasjenige, was man im vollen Sinne des Wortes erfährt – und zwar so, dass es einem erst einmal die Sprache verschlägt« (Sarasin 2003: 120). Damit meinte ich ausdrücklich nicht den Körper als Instanz – zum Beispiel den Körper »als« Erfahrung, als Bildfläche, als Leinwand und auch keine Maske oder ein Konstrukt, das aus Bruchstücken diagnostischer und sich selbst zugeschriebener Kategorien zusammengesetzt ist. Bei meinem Ringen um die Zugänge zur Geschichtlichkeit des somatischen Erlebens kam ich dazu, nach der somatischen *deixis* der ersten Person Singular zu fragen. Was meine ich damit? Ich achtete noch sorgsamer darauf, auf welches Fleisch das Fürwort »ich« *deiktisch* verweist, wenn eine von sich spricht. Das, worum meine Suche kreiste, wurde mehr und mehr diese somatische *deixis* in ihrer Geschichtlichkeit, das, worauf jede und jeder, die oder der spricht, implizit oder explizit rückverweist, das Konkreteste, Zarteste und Wirklichste, nämlich die somatische Präsenz, das in den Sinnen, im Leib haftende Dasein und Wissen um sich und vom Nächsten.

Diese Klärung des Themas war nicht nur notwendig, sie war vor allem äußerst hilfreich, um die immer tiefere Kluft zu ermessen, die sich in der Transformation körperbezogener Sprechweisen auftat. Ich meine die Kluft zwischen den sinnlich fassbaren Erlebnissen in sich einerseits und dem epistemischen Rahmen eines plastischen, programmierbaren, optimierungsbedürftigen, dem »Selbst« verfügbaren »Körpers« andererseits. In jeder Studie zur Jetzt-Zeit – zur Pille, zur Krebsberatung, zur Schwangerschafts-Konfliktberatung – richtete ich den Fokus auf den Hiatus und die simultane Koexistenz des trans-kategorialen somatischen Wissens der Frau

und der Informationen der Experten, die sie sich anhört und die sie als für sich persönlich bedeutsam verstehen und zur Grundlage ihres Handelns machen soll. »Jeder Kontakt mit der Medizin tendiert, so Ivan Illich, heute nicht mehr so sehr zur Entmutigung des Patienten wie zu seiner epistemischen Verwandlung« (Illich 1995: 212). Was also »sagen« die Schreckwörter, wie »chromosomale Aberrationen«, die der genetische Berater dem kommenden Kind einer schwangeren Freundin implantiert, ihr bis ins Innerste hinein? Was tut das gesellschaftsweite Missverständnis, eine Frau in ihrem Zustand verkörpere ein »persönliches Risiko«, ihren inneren Sinnen an, wenn sie die für statistische Grundgesamtheiten berechenbare Wahrscheinlichkeit für persönlich bedeutsam hält?⁵ Was »sagt« die tägliche Pilleneinnahme der jungen Kollegin, wer und was sie bis ins Fleisch ist? Was die Hormone technisch tun, ist Umstellung, Neueinstellung, chemische Verinnerlichung eines Körper-Konzeptes, das aus der Programmsprache kommt. Was das chemische Kommando der Frau symbolisch sagt und unvermeidlich einbläut ist doch: »Du bist ein provisorisches Sub-System, ein vorläufiges Rückkoppelungsbündel, ein steuerbarer Prozess« (vgl. Duden 2002).

Die Spannung zwischen unterschiedlichen modi der Erfahrung – leibhaftig erfahrenem Wissen oder mitgeteilten Kenntnissen – besteht gewiss in allen historischen Epochen, wir müssen uns aber vor Augen halten, dass sich erst in den letzten Jahrzehnten ein neuer Modus des Erfahrens ausbreitete, den wir als *Schizo-Aisthesis* bezeichnen können. Nicht nur die gängigen Schlagwörter, auch die Selbstverständlichkeiten jenseits kategorial gewusster Konzepte – Ivan Illich spricht von den generativen Axiomata der epistemischen Topologie – stammen heute im selben Subjekt aus heterogenen, unvereinbaren Sinnsphären. Wenn unter diesen Bedingungen die Sprecherin mit dem »ich« auf ihre Erfahrung verweist, »stellt« sie sich simultan in zwei heteronome Räume, im Fleisch orientiert sie sich in zwei inkompatiblen Modi der Orientierung und des Daseins: einerseits weiß sie noch das, was sie somatisch spüren, fühlen und innerlich greifen kann, andererseits verkörpert sie eine Sicht auf sich selbst durch die Brille von Informationen, deren Fürwahrhalten von ihr verlangen, den eigenen Sinnen gründlich zu misstrauen. Eine Sicht von und auf sich selbst von einem Standpunkt aus, den die Frau streng genommen nicht einnehmen kann, weil kein Mensch dort, im Nirgendwo, stehen oder »sich« begreifen kann. Nicht hirnsplattende Schizophrenie ist das, sondern ein verrückter Bruch in der sinnlichen Selbst-Wahrnehmung. Lassen Sie mich diese Einsicht nun an den »Genen« veranschaulichen.

5 Vgl. dazu die Arbeiten von Silja Samerski (2007).

Per analogiam carnis – zur verrückenden ›deixis‹ der »reflexiven Gene«

Bis vor wenigen Dekaden waren »die Gene« Fremdlinge im Alltagsgespräch, heute ersetzt das Genom, wie anfangs gesagt, nicht nur die eingeborene Würde des leibhaftigen Menschen im Recht, das Trivial-Gen und seine Verwandtschaft – Stammzellen, Klone – haben sich im Alltagsgespräch über mich und Dich verzwirrt. Bedeutsam an ihrer Allgegenwart erscheint mir, dass das Wort unvermeidlich eine reflexive *deixis* hat, es verweist zurück auf etwas Körperliches, Substantielles im Menschen, aber vor allem im Sprecher selbst. Als Fachwort denotiert das Wort allenfalls die Hypothese über einen stochastischen Zusammenhang, der nur für große Datenmassen und Populationen gültig sein kann, in Bezug auf die, die sprechend auf ihre »Gene« verweist, meint es das Fleisch. Die reflexive *deixis* des Gen-Redens ist deshalb ein Schlüssel, um die Sinn verwirrende symbolische Wirkmacht eines Wortes zu verstehen, das im Alltagsgespräch gleichzeitig Somatisches und Statistisches, Gewordensein und probabilistische Zukunft, definierbare Ursache und statistische Wahrscheinlichkeit, sinnliche Gewissheit und fiktionalen Möglichkeitshorizont evoziert und dadurch die sinnliche somatische Wahrnehmung verrücken kann.

Für diese Einsicht will ich eine Zeugin zu Wort kommen lassen. Es ist die Bäckereiverkäuferin aus Heudorf, einem süddeutschen Flecken, wo wir im Verlauf des Jahres 2004 mit zwei Dutzend Menschen darüber sprachen, was sie mit dem Wort »Gene« verbinden, welche Assoziationen sich ihnen aufdrängen, welche Hoffnungen, Wünsche, Erwartungen und Ängste in Bezug auf die eigene Biografie, Leibhaftigkeit, Herkunft und Zukunft »Gene« bei ihnen wachrufen (vgl. Duden/Samerski 2007). Aus diesem Gesprächsstoff will ich die Ansichten dieser jungen Frau zitieren, weil sie anschaulich von der Desorientierung spricht, die uns hier beschäftigt. Ich will zunächst mit wenigen Zitaten ihre Vorstellungen umreißen und dann die Interpretation zusammenfassen.

Wie die meisten Heudorfer denkt auch sie zunächst bei »Genen« an ihre Herkunft, ihre Familie, ihre Vorfahren, sodass das Wort fast sprichwörtlich – Vaters Gene – die konkrete Bestimmtheit ihres Daseins und So-Seins benennt. Die »Gene« erscheinen ihr als Kürzel für ihr verwandtschaftliches Herkommen und in diesem Sinne sind sie ein Synonym für die angeborene Natur oder etwas wie Schicksal. Sie sagt:

»Äh, ich kann meine Größe nicht beeinflussen, ich kann meine Augenfarbe nicht beeinflussen, ich kann meine Haarfarbe nicht beeinflussen, das sind für mich Gene, aber dick werden, oder seinen Körper zu ruinieren, indem ich ihn nicht mehr wasche (...) oder einfach mich gehen lasse, das ist kein Gen.«

Bei »Genen« denkt sie aber auch an inwendige Fehler und erzählt, wie sie sich einen Neuankömmling in der Umgangssprache, nämlich den »Gen-Defekt« vorstellt, was sie sich recht dinglich und konkret ausmalt:

»Ich stelle mir das halt so vor, von eins bis fünf sind es gute, von fünf bis sieben sind es schlechte Gene (...) Wenn aber sechs und zehn sich einmischen, oder zum Beispiel die acht oder die drei zufällig zusammen kommen, dann geht es verwurschtelter und ist einfach ein schlechter Genfehler. So stelle ich mir das vor (...)«

Simultan stellt sie sich diese im Fleisch steckende Wirkursache in einem Bild vor, das die Vorstellung eines im Fleisch eingekörperten latenten Unheils bezeugt. Sie sagt:

»Ich stelle mir die Gene auch manchmal wie eine Kapsel vor, wenn man jetzt zum Beispiel rauskriegt, Sie haben das und das Gen, ja, ist das schon hundertprozentig, dass das auch (...) dass das so kommt? Ist das schon offen, das Gen? Das ist doch wahrscheinlich auch wie eine Kapsel. Und durch irgendwelche Einflüsse (...) äh, öffnet sich das Ding«

Gleichfalls denkt sie bei den »Genen« an etwas ganz Konkretes, nämlich einen »Baustein«, womit die Genforschung den Menschen tiefgreifend »umbauen« kann: »Ich kann zum Beispiel mit der Genforschung so eingreifen, dass zum Beispiel nur blonde Frauen auf die Welt kommen (...)«

Wenn sie sich diese Zukunft vergegenwärtigt, gruselt ihr, sie lehnt solche »Manipulation« intuitiv ab, andererseits verknüpft sie im gleichen Atemzug dieses Unheil mit dem Heilsversprechen von »Gesundheit«:

»Weil, was man so gehört hat, oder jetzt mal, was ich so darüber denke und weiß, ist, dass bestimmte Gene oder Sachen verändert werden. Und sobald ich in diese Sachen eingreife, ist es Manipulation (...) aber ich muss ehrlich sagen, wenn es für die Gesundheit genommen wird, wie für eine neue Leber oder Herz oder Niere oder für solche Sachen, zum Erforschen oder Erhalten oder Ersetzen oder egal wie auch immer, das finde ich in Ordnung«

In diesen Gesprächsfetzen offenbart sich eine spezifische Eigentümlichkeit des Wortes »Gen«: Es steht für widersprüchliche, ja unvereinbare Modi von Ursächlichkeit: »Gene« sind sprichwörtlich wie das Fleisch, synonym für das überkommene Schicksal des So-Seins; sie könnten aber auch latent und potentiell Wirkmacht entfalten, ähnlich einem im Fleisch sitzenden bösen Omen; gleichzeitig werden sie in Gestalt eines eingekörperten Fehlers imaginiert; dann wieder gemahnen sie an etwas Konkretes und Handhabbares wie einen Baustein, mit dem sich der Umbau des Menschen bewerkstelligen, die Menschheit in ihrer Substanz verändern liesse; dennoch lässt sich dem Gruseln nicht widersprechen, weil die Sache der Gesundheit dienlich sein könnte. Wo diese »Gene« im Fleisch sitzen, ist der Sprecherin nicht ganz gewiss: im Blut? im Kopf? überall im Körper? Gewiss ist indes, dass, auch wenn sie im Dunkeln tappt, die »Genforschung«, also »die Wissenschaft« darüber

Bescheid weiß. Ich war doch verblüfft, wie treffsicher diese Zeugin charakteristische Eigentümlichkeiten des den Genen entsprechenden körperlichen Denotats analog zu seiner sozialen Funktion zur Sprache brachte.

Die verrückte *deixis* des Wortes macht uns auf die Bedrohung der sinnlichen Vernunft beim Reden über »Gene« aufmerksam. Wenn die »Gene« sich einmischen, werden die inneren Sinne und der somatische Gewahrsam offenbar außer Kraft gesetzt. Diese eigenartige Macht des Wortes, Heterogenes und Heteronomes im eigenen Inneren simultan für existent zu halten, darf aber nicht mit den Sinnverschiebungen verwechselt werden, wenn Laien im Alltagsgespräch ein wissenschaftliches Fachwort gebrauchen. Denn in der Genetik gibt es keine »Gene«. Schon vor Jahren machte eine Kennerin der Humangenetik, Evelyn Fox Keller, auf dieses Paradox aufmerksam: In der Fachwissenschaft ist der Gen-Begriff in den letzten Jahren fragwürdig geworden, das tat aber der Wirkmacht im Alltag keinen Abbruch, im Gegenteil. Fox Keller stellte fest, dass »der Glaube an die ursächlichen Fähigkeiten der Gene seinen kulturellen und wissenschaftlichen Zenit erreicht hatte« (Fox Keller 1998: 77), genau in dem Augenblick, als die Versuche der Molekulargenetik, das »Gen« zu definieren, in sich zusammengebrochen waren. Keller behauptet, dass die mit dem Wort evozierte Sache eine »quasi mythisch aufgeladene Entität« (Fox Keller 2001: 185) sei und eben keine popularisierte fachwissenschaftliche Tatsache. Allerdings bemerken weder Fox Keller noch andere Forscher zum »Gen« als kultureller Ikone, dass diese mythisch aufgeladene Schein-Entität nicht nur die Weltwahrnehmung verändert, sondern primär die somatische Wahrnehmung von sich selbst, das Erlebnis des eigenen Fleisches affiziert. Mit den »Genen« wird ein »Körper« gestiftet, der, ohne dass dies der Sprecherin bewusst ist, die Probabilistik, das Risiko, die Machbarkeit einkörpert und mit scheinbar leibhafter Evidenz ausstattet.

Jenseits der Analogie des Fleisches

Anthropologen machten zuerst darauf aufmerksam, dass der Körper ein sozial vermitteltes Gebilde ist, Mary Douglas gab dieser Einsicht vor dreißig Jahren die damals noch gültige Form. Für die Jetzt-Zeit reicht diese Einsicht nicht mehr, im Gegenteil – sie schafft die Illusion einer nach wie vor stimmigen Komplementarität im Verhältnis zwischen Sozietät und Somatik. Aber im Systemzeitalter dient das Fleisch dazu, technogenen und fiktionalen, statistischen und unsinnlichen Konstrukten den Schein von Substanz, von Somatischem und persönlichem Betreff zu geben und dadurch das Vertrauen in die sinnhafte Vernunft des eigenen Fleisches anzukränkeln.

Um dies einsichtig zu machen, stellte ich drei epochenspezifische Konstellationen und zwei Zeuginnen vor. Im Eisenach des frühen 18. Jahrhunderts waren Notionen, Perzeptionen und das sinnliche somatische Wahrnehmen aus einem Stoff. Dann schuf die Naturwissenschaft des 19. Jahrhunderts einen »entitativen Körper«. Die Medizin beanspruchte für eineinhalb Jahrhunderte die Definitionsmacht über dieses Objekt und leitete die Patienten dazu an, sich selbst im diagnostischen Blick zu beobachten, ihr Fleisch zu objektivieren. Im Verlauf der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, schwand das Monopol der Mediziner über »Körper« und das ihm entsprechende Modell. Nur knapp konnte ich drei Facetten des Umbruches vorstellen: die statistische Wende in der Medizin, den konstruktivistischen »Körper« der Sozialwissenschaften und die biopolitische Freisetzung in eine durch Experten angeleitete »Selbstbestimmung« über das eigene Fleisch. Die »Gene« im Antwortregister der zweiten Zeugin dienten mir dazu, auf die sinnliche Desorientierung aufmerksam zu machen, die unvermeidlich ist, wenn jemand sich als Genträger phantasiert. Wenn der Wirklichkeits-Bezug meiner Ausführungen der Kritik standhält – und ich selbst zweifle nicht daran –, dann ist »Gen« im Alltagsgespräch die synthetische Beschwörungsformel für das Gegenteil von lebendiger, erlebbarer sinnhafter Gegenwärtigkeit.

Literatur

- Armstrong, David (1995), »The Rise of Surveillance Medicine«, *Sociology of Health and Illness*, Jg. 17, H. 3, S. 401.
- Crossley, Nick (2005), »Sociology and the Body«, in: Calhoun, Craig/Rojek, Chris/Turner, Bryan (Hg.), *The Sage Handbook of Sociology*, London.
- Douglas, Mary (1970), *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*, New York.
- Duden, Barbara (1987), *Geschichte unter der Haut. Ein Eisenacher Arzt und seine Patientinnen*, Stuttgart.
- Duden, Barbara (2002), *Die Gene im Kopf – der Fötus im Bauch. Historisches zum Frauenkörper*, Hannover.
- Duden, Barbara/Samerski, Silja (2007), »Pop Genes. An Investigation of »the Genes« in Popular Parlance«, in: Burri, Regula Valerie/Dumit, Joseph (Hg.), *Biomedicine as Culture: Instrumental Practices, Technoscientific Knowledge, and New Modes of Life*, New York, S. 167–189.
- Foucault, Michel (1988), *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*, Frankfurt a.M.
- Fox Keller, Evelyn (1998), »Das Gen und das Humanprojekt – Zehn Jahre danach«, in: Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland (Hg.), *Gen-Welten*, Bonn.
- Fox Keller, Evelyn (2001), *Das Jahrhundert des Gens*, Frankfurt a.M.
- Illich, Ivan (1995), »Nachwort«, in: Ders., *Die Nemesis der Medizin. Die Kritik der Medikalisierung des Lebens*, München.
- Lösch, Andreas (2001), *Genomprojekt und Moderne: Soziologische Analysen des bioethischen Diskurses*, Frankfurt a.M.

- Martin, Emily (1998), »Die neue Kultur der Gesundheit. Soziale Geschlechtsidentität und das Immunsystem in Amerika«, in: Sarasin, Philipp/Tanner, Jakob (Hg.), *Physiologie und industrielle Gesellschaft. Studien zur Verwissenschaftlichung des Körpers im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt a.M., S. 508–525.
- Martin, Emily (2002), »Flexible Körper. Wissenschaft und Industrie im Zeitalter des Flexiblen Kapitalismus«, in: Duden, Barbara/Noeres, Dorothee (Hg.), *Auf den Spuren des Körpers in einer technogenen Welt*, Opladen, S. 32–54.
- Memmi, Dominique (2003a), *Faire vivre et laissez mourir. Le gouvernement contemporain de la naissance et de la mort*, Paris.
- Memmi, Dominique (2003b), »Governing through Speech: The New State Administration of Bodies«, *Social Research*, Jg. 70, H. 2, S. 645–658.
- Rublack, Ulinka (2001), »Erzählungen vom Geblüt und Herzen. Zu einer historischen Anthropologie des frühneuzeitlichen Körpers«, *Historische Anthropologie*, Jg. 9, S. 214–232.
- Samerski, Silja (2002), *Die verrechnete Hoffnung. Von der selbstbestimmten Entscheidung durch genetische Beratung*, Münster.
- Samerski, Silja (2007), »The »Decision-Trap: How Genetic Counseling Transforms Pregnant Women into Managers of Fetal Risk Profiles«, in: Hannah-Moffat, Kelly/O'Malley, Pat (Hg.), *Gender Risks*, im Druck.
- Sarasin, Philipp (2003), »Mapping the Body«. Körpergeschichte zwischen Konstruktivismus, Politik und »Erfahrung«, in: Ders., *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*, Frankfurt a.M.
- Tanner, Jakob (2004), *Historische Anthropologie zur Einführung*, Hamburg.